UNIVERSITATEA DIN TIMIȘOARA
CATEDRA DE FILOZOFIE

166895

PETRU DOȚIU

FILOZOFIA EXISTENȚIALISTĂ ȘI PROBLEMA TEMPORALITĂȚII

(HEIDEGGER, SARTRE, CAMUS)

Rezumatul tezei de doctorat

CONDUCĂTOR ȘTIINȚIFIC:
Prof. dr. IOAN CORNEA

II 166.895

Timișoara
1977

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

UNIVERSITATEA DIN TIMIŞOARA
- R E C T O R A T -
Nr. _____ din _____ 1977

C ă t r e

_____

_____

Vă facem cunoscut că în ziua de _____ 1977, orele ____ în sala _____ a Facultăţii de ştiinţe economice din Timişoara, va avea loc susţinerea tezei de doctorat cu titlul: FILOZOFIA EXISTENŢIALISTĂ ŞI PROBLEMA TEMPORALITAŢII (HEIDEGGER, SARTRE, CAMUS), elaborată de tovarăşul PETRU DOŢIU în vederea obţinerii titlului ştiinţific de doctor în filozofie.

COMISIA DE DOCTORAT

Preşedinte:

Conf.dr. Petru Oniţa Decan al Facultăţii de ştiinţe economice	- Universitatea din Timişoara

Conducător ştiinţific:

Prof.dr. Ioan Cornea	- Universitatea din Timişoara

Membrii comisiei:

Prof.dr. Călina Mare	- Universitatea din Cluj-Napoca
Prof.dr. Alexandru Boboc	- Universitatea din Bucureşti
Prof.dr. Francisc Albert	- Institutul Agronomic din Timişoara

În conformitate cu instrucţiunile Ministerului Educaţiei şi Învăţământului privind acordarea titlurilor ştiinţifice aprobate prin Ordinul Nr.18, din 19.01.1968, Vă trimitem alăturat rezumatul lucrării de doctorat cu rugămintea de a ne comunica în scris observaţiile Dumneavoastră (în două exemplare),pe adresa: Universitatea din Timişoara, Bd. Vasile Pîrvan, nr.4, Secretariat - Rectorat.

Cu această ocazie vă invităm să participaţi la susţinerea publică a lucrării de doctorat.

R E C T O R,
Prof.dr. Constantin Popa

SECRETAR INSTITUT,
Virgiliu Drăgănescu-Frăsie

În Introducere, arătăm că problematica omului solicită atenţia cunoaşterii filozofice încă din cele mai vechi timpuri, dar că, în zilele noastre, această problematică, datorită mutaţiilor în viaţa practică social-istorică, ştiinţifică etc., trece tot mai mult în centrul preocupărilor filozofice. Edificarea societăţii socialiste multilateral dezvoltate presupune formarea omului nou, a unui nou umanism, a unei istorii noi şi de aceea se dezvoltă antropologia filozofică marxistă şi filozofia istoriei, care au valenţe atît teoretice cît şi practice. În acest sens, trebuie să precizăm că am ales ca obiect al preocupărilor noastre problema temporalităţii în filozofia existenţialistă, deoarece această filozofie se apleacă asupra omului concret şi ridică o serie de probleme importante ale omului şi istoriei (alienarea, libertatea etc.), însă, pornind de la precursorii imediaţi, dă o abordare unilaterală, întunecată acestor probleme, punînd temporalitatea în centrul întregii filozofii. Existenţialismul este caracterizat printr-o serie de teme comune (10, p.159-162), dar aceste teme sînt tratate în mod specific. În privinţa temporalităţii, există o mare deosebire între modul cum este înţeleasă de Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Camus etc. şi, de aceea, am considerat că este necesară o tratare nu pe probleme, ci pe autori, spre a evidenţia specificul gîndirii lor. Dezvoltarea creatoare actuală a filozofiei marxiste, ca antropologie filozofică şi filozofie a istoriei, presupune atît raportarea la practica socială, la cuceririle ştiinţelor umane şi istorice, cît şi raportarea critic-valorificatoare la alte filozofii, spre a "demonstra ştiinţific netemeinicia concepţiilor idealiste şi limitele altor filozofii" (3, p.156). Considerăm că, în dialog cu existenţialismul ateist, criticînd poziţiile apologetice şi negativiste, trebuie să preluăm orice sugestie şi problemă reală (nu şi soluţiile) pentru ca filozofia marxistă să dezvolte amplu şi explicit problematica omului şi, în acelaşi timp, problema temporalităţii spre a răspunde din ce în ce mai profund problemelor complexe teoretice şi practice ale omului şi istoriei din zilele noastre şi din viitor.

Capitolul I, Precursori imediaţi, cuprinde expunerea concepţiilor principalilor precursori ai existenţialismului contemporan (Sören Kierkegaard, Fr. Nietzsche, W. Dilthey, H. Bergson, Ed. Husserl) şi modul în care aceştia au tratat problema tempora-

lității și au influențat existențialismul ateu.

În paragraful cu privire la Sören Kierkegaard, evidențiem critica pe care acesta o face lui Hegel, dialecticii sale și viziunii sale abstracte despre om, precum și faptul că, dorind să recucerească individul (subiectivitatea), gînditorul danez opune individului socialul și cade în idealism subiectiv.

Ne oprim mai ales asupra viziunii sale privind devenirea subiectivității umane individuale, asupra timpului individual (timp trăit) și a implicațiilor sale dialectice prezente în concepția sa stadială asupra vieții (stadiul estetic, etic, religios), unde disprețul și indiferența față de istorie și timpul istoric precum și față de progresul real sînt evidente. Considerăm că dialectica calitativă a stadiilor ideale ale vieții deformează realitatea și absolutizează discontinuitatea, fără a vedea amplu corelația dintre continuu și discontinuu, interior-exterior, subiectiv-obiectiv și de aceea, în cele din urmă, sfîrșește într-o poziție antidialectică, antiistorică, iraționalistă, individualistă și idealist subiectivă. Dar, redescoperind subiectivitatea și corelația acesteia cu devenirea și temporalitatea - pe care le abordează unilateral - va influența pe Heidegger, Sartre și alți filozofi existențialiști care, pornind de la temele filozofului danez, se distanțează critic de Kierkegaard și urmează un drum propriu, în general ateist, fără a depăși limitele idealismului și individualismului subiectivist. Astfel, ideea kierkegaardiană a existenței trăită stadial o regăsim la Heidegger sub forma saltului de la existența inautentică la cea autentică, iar la Sartre ca salt de la în-sine la pentru-sine; angoasa este legată la Kierkegaard de viitor, alegere etc., la Sartre de alegere, iar la Heidegger de temporalitate și moarte; alienarea la Kierkegaard este specifică existenței în mulțimea anonimă, la Heidegger existența nivelată în mulțime, iar la Sartre în sensul de în-sine; regăsirea existenței pierdută prin alienare se face la Kierkegaard prin înaintarea spre stadiul religios, prin individualizarea omului în confruntare cu moartea la Heidegger, prin depășirea în-sinelui spre pentru-sine și realizarea libertății la Sartre; dar toți acești gînditori nu observă cauzele sociale reale ale fenomenului alienării sociale și individuale și nici modalitățile de suprimare a acesteia.

Problema omului, a temporalității și ideea apropierii filozofiei de viață - inspirate de Kierkegaard - capătă o tratare spe-

cifică la existenţialiştii atei care, cu toate limitele filozofiei lor şi a unilateralizărilor prezente aici, elaborează unele idei nu lipsite de luciditate şi adevăr, soluţii filozofice diverse, mergînd de la misticism pînă la apropiere de marxism (Heidegger ajunge în ultima perioadă la subiectivism, misticism şi iraţionalism accentuat, pe cînd Camus are tendinţe umaniste, iar Sartre se apropie de marxism).

In al doilea paragraf al capitolului, ne-am ocupat de Fr. Nietzsche unde evidenţiem că, prin teza "Dumnezeu a murit", filozoful german explica omul prin sine, dar, totuşi, ulterior va introduce zeii. "Supraomul" e zeificat şi menit a depăşi "omul" şi, pe lîngă ideea pozitivă a autodepăşirii, care, după opinia noastră, e implicată aici, acesta e înzestrat cu atribute ca instinctul războinic, brutalitate, cruzime etc., ceea ce a dus la elitarism, la disprețul faţă de mase, idei care au fost folosite în sens antiumanist de nazismul german, aducînd omenirea în pragul dezastrului în timpul celui de-al doilea război mondial. Făcînd apel la subiectivitate (afectivitate) şi disprețuind raţiunea şi obiectivitatea, filozoful va anticipa existenţialismul. El neagă explicit - aşa cum o vor face şi existenţialiştii - devenirea şi sensul progresiv al istoriei. Prin ideea "Dumnezeu a murit" şi prin lipsa de sens a istoriei, Nietzsche influenţează pe Heidegger care vorbeşte şi el de om în devenirea şi temporalitatea sa fără amestec divin, cel puţin în prima perioadă, şi de lipsa de sens a istoriei, precum şi pe Sartre şi ateismul acestuia, pe Camus etc.

Ca atare, deşi nu este existenţialist, Nietzsche e un precursor al acestuia întrucît - prin problematica ridicată: studiul omului şi al istoriei, accentul asupra pasiunii şi subiectivităţii, disprețul faţă de raţiune şi oarecum faţă de zei, lipsa de sens a istoriei, negarea progresului şi a rolului maselor în istorie etc. - a prefigurat şi influenţat căutările acestui curent filozofic, cu menţiunea că aceste idei se regăsesc la gînditorii existenţialişti sub o altă formă.

In privinţa lui Dilthey, evidenţiem preocupările sale privind interioritatea trăită a omului, istoria şi filozofia istoriei. Preocupat de timpul trăit, arată că acesta poate fi cunoscut prin trăire individuală afectivă a dimensiunilor sale, a trecutului social istoric. Prin trăire - sacrificînd, ca şi existenţia-

liştii, raţiunea - filozoful german vrea să rezolve problemele individului, ale ştiinţelor spiritului şi istoriei. Pornind de la individ, concepe în sens idealist istoria omenirii ca o sumă a "Unităţilor vitale", ca o mişcare a spiritului realizată de marile personalităţi. El concepe fenomenele procesual, în timp, dar reduce istoria la faptele trecute singulare, fără a descoperi legile, generalul, fără a depăşi individualul istoric şi individualitatea umană trăită, fără a explica ştiinţific istoria şi fără a înţelege progresul istoric. El concepe doar psihologic şi individualist timpul individual şi istoric, fapt care va influenţa existenţialismul, mai ales cel heideggerian în eforturile spre o ontologie a umanului.

Bergson opune în mod metafizic şi subiectivist timpului naturii - care ar exista doar prin memorie - durata pură, proprie conştiinţei caracterizată prin continuitate calitativă şi devenire creatoare. Preocupat de dialectica trecutului, prezentului şi viitorului în plan gnoseologic şi psihologic (şi oarecum biologic), a creat o atmosferă teoretică ce a permis, ulterior, existenţialismului să stăruie asupra acestor probleme. Ideile sale privind moartea, neantul, negaţia, devenirea umană etc. vor influenţa căutările existenţialiste, aşa după cum demonstrăm concret în lucrare. Apreciem că în sens iraţionalist exagerează rolul trăirii, al intuiţiei în cunoaşterea duratei interioare şi minimalizează valoarea cunoaşterii raţionale. Ajunge, de asemenea, la indeterminism în în problema libertăţii, idei ce le vom regăsi în existenţialismul ateu. Noi criticăm însă limitele bergsonismului şi existenţialismului, ce consideră raţiunea inferioară intuiţiei, cît şi limitele neopozitivismului, care critică intuiţia pe motiv că ar bara calea cunoaşterii, şi considerăm că atît intuiţia sensibilă, cît şi cea raţională au valoare în cunoaşterea ştiinţifică şi filozofică, dar punem întotdeauna intuiţia în legătură cu raţiunea.

Problema timpului şi a duratei e abordată de Bergson doar din perspectiva general filozofică, fără a-şi fi însuşit datele ştiinţelor particulare din vremea sa. Dar are merite întrucît: 1) evidenţiază specificul temporalităţii psihice (duratei), legînd-o de devenire; 2) timpul e propriu şi conştiinţei şi structurilor biologice; 3) luminează aspecte reale ale subiectivităţii şi cognoscibilităţii umane (memoria, amintirea, percepţia etc.), oferind succesorilor posibilitatea să reia problemele din alte perspective; 4) durata, deşi curge prin şi datorită conştiinţei, are, to-

tuşi, elemente "obiective".

Ridicînd probleme reale ca ideea devenirii umane, a timpului trăit, a libertăţii şi morţii, a neantului etc., cu un cuvînt problematica subiectivităţii umane, Bergson a creat o manieră oarecum concretă de abordare a omului, în continuarea căreia s-a dezvoltat în mod specific şi uneori anti-bergsonian existenţialismul mai ales cel heideggerian şi cel sartrian.

Ed. Husserl pune în paranteze timpul obiectiv, real şi se ocupă de esenţe, de conştiinţa timpului (percepţia, reprezentarea, memoria, etc.). Obiectele temporale reale cît şi obiectele existente în conştiinţă au un timp obiectiv. Dar, punînd în paranteze timpul real obiectiv, Husserl elaborează o filozofie ce în esenţă evoluează "pe linia idealismului subiectiv" (48). Astfel că analiza timpului e redusă în ultimă instanţă la analiza timpului conştiinţei, abstracţie făcînd de timpul real, adică fără a evidenţia profund funcţia reflectorie a conştiinţei. Punînd lumea în paranteze, Husserl intenţiona să ajungă la cunoaşterea eului pur, dar nici admiterea intersubiectivităţii transcendentale nu-i permite găsirea drumului spre subiectivitatea umană reală. Acest drum poate fi găsit numai prin relaţia complexă a eului cu sine, cu lumea şi cu lumea umană.

În privinţa istoricităţii, Husserl e antiistoric şi antidialectic. Am remarcat însă că, dincolo de limitele husserliene (antiistorismul, antidialectica, caracterul speculativ etc.),unii filozofi români (8, 37, 48) au sesizat anumite merite ale metodei fenomenologice în privinţa descifrării actelor cognitive (percepţia, amintirea etc.).

Influenţaţi de metoda fenomenologică şi concepţia lui Husserl asupra subiectivităţii şi conştiinţei intime a timpului, existenţialiştii (Heidegger, Sartre) folosesc această metodă fără a accepta punerea în paranteze a existenţei, dorindu-se a fi o filozofie nu a esenţelor logice, ci o filozofie concretă a existenţei, dar elaborează o ontologie individualistă, în esenţă, idealist - subiectivă, şi o ontologie a temporalităţii înscrisă în acelaşi orizont filozofic.

În concluzie la acest capitol, subliniem că, spre deosebire de filozofii ce se ocupă de natură şi de timpul prezent aici, Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey, Bergson, Husserl, negînd dialectica naturii, se orientează spre timpul uman, mai ales al indivi-

dualităţii umane. Astfel, încît de la viziunea religioasă a lui Kierkegaard asupra timpului individual trăit la ideile lui Dilthey despre timpul individual şi istoric trăit, de la filozofia bergsoniană asupra duratei la filozofia lui Husserl asupra conştiinţei timpului pînă la ontologia temporalităţii elaborată de existenţialismul ateu etc., filozofia nemarxistă, cu toate limitele ei, a adîncit imaginea despre timp, orientîndu-se spre timpul psihologic, biologic, logic şi istoric.

În capitolul II Problema temporalităţii şi istoricităţii în filozofia lui Martin Heidegger, analizăm condiţiile social politice ale epocii noastre (cele două războaie mondiale, crizele capitalismului etc.) şi influenţele filozofice exercitate asupra filozofului german, evidenţiind originalitatea existenţialismului său. În scopul explicării Fiinţei ca Fiinţă, Heidegger pleacă în lucrarea sa fundamentală de la existentul uman şi, deşi are intenţia de a elabora o ontologie generală, rămîne în esenţă la nivelul ontologiei particulare a umanului (al antropologiei filozofice).

Omul, după Heidegger, în relaţiile sale cu lumea şi cu sine însuşi, are o existenţă autentică şi una inautentică. Omul e conceput ca o fiinţă "părăsită" în lume, "aruncată" în lumea anonimă a "celorlalţi", sufocat de "banalitatea cotidiană", constrînsă la o existenţă neautentică, depersonalizată, la singurătate etc. Aceste fenomene denunţate şi criticate de Heidegger sînt fenomene reale de alienare a omului în capitalismul contemporan, dar, deşi această critică e pozitivă, el comite eroarea de a considera alienarea individuală şi socială ca fiind general umană şi aistorică şi de a nu vedea căile reale ale înlăturării ei. Autenticitatea, după filozoful german, este, totuşi, posibilă la nivel individual şi se obţine prin grijă, angoasă, şi, mai ales, prin izolarea de social şi prin confruntarea şi asumarea conştientă a morţii sale. Noi considerăm că existenţa umană individuală şi socială pot deveni autentice în plinătatea determinărilor lor abia în socialism. Viaţa individuală autentică presupune evident şi întoarcerea spre eu, dar şi spre social, raporturi umane dialectice între individ şi societate.

În viziunea lui Heidegger, existenţa autentică şi inautentică presupune un timp specific pe care îl analizează pe larg.

În paragraful "Dasein" şi temporalitatea cercetăm coincidenţa dintre "Dasein" şi temporalitate în accepţiunea filozofului german, precum şi corelaţia, unitatea şi importanţa egală a dimen-

siunilor temporalităţii: viitorul, prezentul, trecutul. Remarcăm faptul că filozoful vest-german consideră că planul temporal definitoriu e viitorul, că omul e o deschidere spre posibilităţi şi lume. În dialectica posibilitate-realitate, considerăm că posibilitatea (viitorul) este exagerată şi, deşi e pozitivă sublinierea deschiderii omului spre noi orizonturi, ea nu e corelată profund cu realitatea, cu împlinirea, de aceea o înţelegere superioară şi adîncită, marxistă a problemei dialecticii posibil-real, împlinire-neîmplinire, în plan individual şi social, se impune cu necesitate, creindu-se largi perspective pentru dezvoltarea antropologiei filozofice.

Cînd "Dasein" se îndreaptă spre viitorul ce reprezintă moartea sa individuală, el este, după Heidegger, el însuşi iar viitorul e autentic, dar cînd se îndreaptă spre altceva decît moartea viitorul e neautentic. Heidegger subliniază că prin dispoziţia afectivă "Dasein" este plasat în trecut şi există în prezent, dar ca trecut. Prezentul este conceput după filozoful german mai ales ca timp al fiinţării inautentice.

Tema neantului. Neantul e conceput nu doar logic, ca la Hegel, ci ontologic şi ca fiind anterior negaţiei. Neantul e specific oricărui existent şi ca atare şi fiinţei umane, fiinţă ce-l realizează prin devenirea sa, prin moartea sa. Să reţinem că ideea neantului este legată după Heidegger de om, lume, Fiinţă şi de devenirea acestora, fiind opusă concepţiilor substanţialiste asupra neantului.

Tema morţii. În ontologia heideggeriană a fiinţei umane temporale, moartea ocupă un loc important, ea este concepută ca fiind individuală, ca proces şi ca "sfîrşit", ca posibilitate certă, absolut proprie, necondiţionată, de netrecut, iar fiinţa umană fundată pe grijă este "fiinţă - pentru - moarte". Contrar situaţiei inautentice prezente la nivelul conştiinţei comune, unde se stabileşte liniştea şi fuga din faţa morţii, filozoful german susţine posibilitatea unei "fiinţe autentice pentru moarte" care se realizează prin înţelegerea corectă a situaţiei umane. Observăm că Heidegger nu analizează saltul de la inautentic la autentic, ci doar timpul către moarte. Considerăm că exagerarea neliniştii, anxietăţii şi a morţii îl duce la o viziune sumbră şi pesimistă asupra omului şi îl îndepărtează pe Heidegger de umanism. Dar noi credem că filozofia sa nu trebuie privită unilateral, doar ca filozofie a morţii, întrucît putem detecta şi aspecte de încredere

în viaţă, precum şi cerinţa ca omul să se cunoască pe sine şi din perspectiva raportării sale la moarte, din perspectiva dialecticii vieţii şi a morţii. În continuare, sugerăm cîteva idei privind modul în care trebuie tratată amplu tema morţii din perspectiva antropologiei filozofice marxiste spre a deveni o temă de reflexie asupra vieţii cu profunde semnificaţii practice individuale şi sociale.

Revenind explicit la problema temporalităţii, arătăm că filozoful german elaborează oarecum o dialectică a dimensiunilor ei, dar o dialectică mai mult schiţată, ce nu se ridică la nivelul cerinţelor metodologice formulate de marxism (însă Heidegger parcă sugerează necesitatea adîncirii problemei). Filozoful german redă omul doar unilateral, exagerînd aspectele sale de "întuneric", fără a-i detecta multiplele sale corelaţii cu societatea, rolul pozitiv al acesteia (în funcţie de tipul de societate). Noi trebuie însă să preluăm ideea analizei adîncite a temporalităţii, a dialecticii vieţii şi a morţii spre a investiga concret şi multilateral aceste probleme.

În paragraful Lumea şi temporalitatea, arătăm că, întrucît omul există în relaţie cu "ceilalţi", Heidegger vorbeşte de temporalitatea cotidiană şi de timpul public ca inautentice, numindu-le timp al lumii, ca timp al colectivităţii.

În paragraful Temporalitate şi istoricitate, încercăm a prezenta cîteva probleme de filozofie a istoriei în accepţiunea lui Heidegger. "Dasein" temporal, desfăşurîndu-se, realizează istoria sa (autentică sau inautentică) între "naştere" şi "moarte", între care există o continuitate a trecutului, prezentului şi viitorului. El consideră că înţelegerea istoricităţii, în general, trebuie să plece de la istoricitatea "Dasein"-ului manifestîndu-şi astfel idealismul, subiectivismul şi individualismul istoric. În esenţă, societatea e concepută ca sumă a destinelor individuale, destine ce sînt conduse de oamenii de elită. Aici este exagerat rolul personalităţii în istorie şi negat rolul hotărîtor al maselor în creerea istoriei. Printre alte idei, precizăm în lucrare că, deşi se întreabă dacă obiectul istoriei sînt "legile" sau "succesiunea evenimentelor individuale", Heidegger nu dă o soluţie pozitivă problemei, nu descoperă legile obiective ale istoriei şi nici corelaţia acestora (a generalului) cu "faptele" individuale concrete.

Pe baze idealiste, Heidegger încearcă să explice istoria şi timpul istoric, pornind de la individul uman temporal, dar neagă capacitatea ştiinţei istoriei de a cunoaşte istoria. Marxismul, contrar viziunii heideggeriene, explică ştiinţific istoria, aşa încît, chiar filozoful german, deşi nu e de acord cu această filozofie, o apreciază pentru analiza alienării, făcută de Marx, şi pentru că "concepţia marxistă a istoriei e superioară oricărei alte cronologii".

Heidegger nu rezolvă ştiinţific nici problema sensului istoriei şi al progresului şi unilateralizează şi eternizează alienarea, aspectele negative ale progresului tehnic etc. fără a oferi soluţii reale problemelor ridicate. Dar problemele ridicate de el, avertizmentele împotriva alienării şi a pericolelor tehnicii, a reificării şi unilateralizării trebuie avute în vedere spre a le rezolva azi la un nivel superior atît din punct de vedere teoretic cît şi practic. Raportul umanism-ştiinţă-tehnică e foarte complex şi, chiar dacă presupune mai ales în funcţie de anumite condiţii sociale şi anumite consecinţe negative reale sau posibile, nu trebuie să absolutizăm nici aspectul pozitiv nici cel negativ (cum a făcut Heidegger), ci trebuie să luptăm pentru ca progresul tehnic să fie pus în interesul omului.

În privinţa relaţiei lui Heidegger cu nazismul german, analizăm atît aderenţa sa la naţional-socialişti, cît şi, ulterior, denunţurile pe care le face la adresa ideologiei şi practicii nazismului german. Cu toată această atitudine contradictorie, considerăm că activitatea lui Heidegger poartă pecetea aderării la nazism, iar pentru aceasta poartă o mare răspundere.

În continuare arătăm critic, pe temeiul lucrării Lettre sur l'humanisme, modul în care Heidegger analizează etapele istorice ale umanismului, analiză ce nu explică amplu şi multilateral dezvoltarea istorică a umanismului şi nu evidenţiază limitele şi meritele profunde ale acestuia. Tot aici filozoful îşi expune sintetic viziunea sa despre om şi umanism, despre om ca "ek-sistent", ca "aruncat", ca "grijă", ca temporalitate, ca pastor şi vecin al Fiinţei, ca alienare etc. vrînd să elaboreze un nou umanism, dar acest umanism e limitat şi unilateral.

El concepe omul prin sine însuşi fără divinitate, dar în ultimă instanţă ajunge la misticism şi catolicism. Abia de pe poziţiile filozofiei marxiste se explică amplu meritele şi limitele umanis-

mului premarxist și a celui heideggerian și se dă o imagine autentică, multilaterală, concretă despre om și umanism.

În concluzie, apreciem că Heidegger se ocupă de istorie și alienare, de timpul istoric, însă le tratează idealist, abstract-speculativ și simplist; arătăm că filozofia marxistă a omului și a istoriei trebuie să fie elaborată adîncit pe temeiul abordării ontologice, gnoseologice, axiologice etc. a temporalității umane și a temporalității istorice.

În paragraful Finitul și infinitul temporal, ne ocupăm la început de finitudinea "Dasein"-ului pe temeiul temporalității sale ce sfîrșește în moarte și arătăm că Heidegger nu spune prea multe în această privință. Dar, în altă ordine de idei, considerăm că filozoful german spune foarte multe, întrucît invită omul la o meditație filozofică asupra finitudinii sale spre a-i trezi conștiința de sine. În privința societății, a istoriei, problema caracterului finit sau infinit nu este explicit formulată, dar, rezultă, totuși, că problema finitudinii "Dasein"-ului nu poate fi extinsă asupra societății, ci aceasta se realizează ca infinit în viitor, prin succesiunea vieților individuale finite, fără ca Heidegger să înțeleagă și să explice amplu dialectica societate-individ, finit-infinit. Analizăm apoi exagerările privind viața individuală și conștiința nefericită în accepțiunea heideggeriană, ce nu vede dialectica fericire-nefericire, și arătăm modul marxist care, după părerea noastră, dă o viziune concretă dialecticii fericire-nefericire în plan individual și social, evidențiind, pe baza Programului P.C.R., că realizarea fericirii individuale presupune realizarea fericirii întregului popor.

Arătăm, de asemenea, că în scrierile recente, exagerînd fenomenele negative ale alienării în capitalism, Heidegger, înclinat spre pesimism, crede că lumea se îndreaptă spre "neantul nonsensului".

Problema caracterului finit sau infinit al Ființei este doar implicată în filozofia lui Heidegger, iar afirmațiile cu privire la aceasta sînt nebuloase și neclare.

Reținem în concluzie la acest paragraf că problema finitului și a infinitului temporal, privită ontologic și gnoseologic, este foarte confuz tratată la filozoful german, care nu explică concret dialectica finitului și a infinitului, accentuînd asupra finitudinii omului, problemă ce e rezolvată științific în filozofia marxistă privind natura, societatea, cunoașterea și omul, dar

apreciem că ea trebuie dezvoltată azi în funcţie de dezvoltarea cunoaşterii actuale.

În paragraful Fiinţa şi timpul, tratăm despre modul în care Heidegger pune problema timpului la nivelul fiinţei ca atare, tratare care îl duce la conceperea timpului ca dimensiune misterioasă a Fiinţei. Temporalitatea obiectivă ar fi identică, după Heidegger, cu dezvăluirea sensului Fiinţei, iar analiza temporalităţii lui "Dasein" ar pregăti terenul în vederea înţelegerii temporalităţii la nivelul Fiinţei. Dar problema corelaţiei dintre timp şi Fiinţă, deşi a revenit adesea asupra ei, rămîne nerezolvată în filozofia lui Heidegger. La rîndul său conceptul de Fiinţă rămîne abstract şi obscur şi, chiar dacă uneori Fiinţa e prezentată ca existînd în sine alteori ca existînd doar în relaţie cu "Dasein", idealismul şi subiectivismul viziunii heideggeriene apare cu claritate.

Filozoful german a elaborat o viziune despre om şi Fiinţă pe cale speculativă, făcînd abstracţie de gîndirea ştiinţifică, dar iraţionalismul său nu este total deoarece nu neagă în totalitate valoarea cunoaşterii raţionale şi a ştiinţei, ci doar le diminuează valoarea, exagerînd cunoaşterea emoţională (trăirea). El este sceptic în ceea ce priveşte valoarea de cunoaştere a filozofiei, vorbeşte, împotriva dezvoltării actuale a filozofiei, chiar de sfîrşitul ei.

În concluziile la acest capitol, apreciem elementele negative (subiectivismul, individualismul, pesimismul şi iraţionalismul) şi mai ales cele pozitive ce decurg din filozofia heideggeriană: analiza şi critica alienării în societatea capitalistă contemporană, cerinţa analizei omului şi din perspectiva laturilor sale "întunecate" (moartea, eşecul, etc.), analiza timpului făcută specific la nivelul "Dasein"-ului, lumii, Fiinţei, dar subliniem că filozoful nu vede progresul şi legile istoriei, nu analizează natura şi esenţa timpului în general. Dacă implică cerinţa de a analiza multilateral dimensiunile temporalităţii, timpul social-istoric însă este neglijat ca şi problema timpului la nivelul Fiinţei. Deşi vorbeşte de "sfîrşitul filozofiei", considerăm că el, paradoxal, pledează pentru filozofie prin însuşi discursul său filozofic. Subliniem în lucrare, printre altele, faptul că Heidegger nu vede unitatea internului şi a externului, a individului şi a societăţii, a generalului şi a particularului, a obiectivului şi a su-

biectivului şi nici dialectica timpului individual şi social nu e tratată profund, dar putem trage concluzia privind necesitatea cunoaşterii omului şi istoriei prin prisma temporalităţii. Întrucît a ridicat probleme reale importante: alienarea în societatea capitalistă, timpul şi condiţia umană, istoricitatea etc., filozofii marxişti au apreciat acest fapt, iar această problematică trebuie dezvoltată în cadrul filozofiei marxiste la nivelul cerinţelor actuale. Problematica temporalităţii trebuie investigată dialectic şi multilateral (ontologic, gnoseologic, axiologic, praxiologic etc.) spre a înlătura orice viziune simplistă asupra ei.

În capitolul III Problema temporalităţii şi istoricităţii în filozofia lui Jean-Paul Sartre, evidenţiem că evoluţia filozofiei sartriene presupune şi o evoluţie a viziunii sale despre temporalitate. În paragraful Imaginaţie şi temporalitate, analizăm concret modul în care, pe temeiul fenomenologiei, filozoful francez abordează problemele de psihologie (imaginaţia, emoţia etc.) pe baza temporalităţii, care e privită doar ca ajutor pentru abordarea problemelor în discuţie. Încă din L'Imagination (1936), Sartre distinge fiinţa - în - sine, fără devenire şi atemporală, de fiinţă - pentru - sine, care este devenire şi temporalitate, idee reluată şi adîncită în toate lucrările sale ulterioare. Sartre face unele aprecieri interesante privind imaginaţia şi alte probleme psihologice, cît şi referitor la timp, dar procedează pur speculativ, postîndu-se pe poziţiile idealismului, întrucît acţiunea realităţii din afară în producerea proceselor psihice, deşi este avută în vedere, este în esenţă considerată ca nefondată.

În-sine, Pentru-sine şi temporalitatea. Prin în-sine şi pentru-sine, Sartre adînceşte, în L'Etre et le Neant, ideea inexistenţei dialecticii şi a temporalităţii la nivelul în-sinelui (a lumii, a naturii, a obiectelor) şi a existenţei spontaneităţii, negaţiei, devenirii şi temporalităţii la nivelul pentru-sinelui (al conştiinţei). Neantul - în sens ontologic - îl duce pe Sartre la înţelegerea dialectică a fiinţei şi neantului, şi, pe această bază, explică corect negaţiile logice, dar neagă dialectica naturii, întrucît exclude negaţia reală din natură. Astfel că negaţia e considerată ca ţinînd doar de om care aduce "neantul în lume". Înţelegerea dialectică a omului şi istoriei îl apropie pe Sartre (mai ales după 1960) de marxism.

Temporalitatea e analizată la nivelul pentru-sinelui: a) în mod fenomenologic, b) static şi c) dinamic. Sartre arată fenomenologic că trecutul, prezentul şi viitorul sînt în unitate şi ţin de om, dar explică static aceste dimensiuni precum şi succesiunea acestora, dinamica lor. După ce expunem concret viziunea lui Sartre asupra acestor probleme, în concluzie subliniem că este meritoriu faptul că filozoful francez n-a abordat substanţialist temporalitatea, ci a conceput-o în strînsă legătură cu schimbarea pentru-sinelui (a conştiinţei), precum şi faptul că a înţeles dialectica dimensiunilor temporalităţii. Limitele sale ţin de conceperea temporalităţii doar la nivelul pentru-sinelui, iar în-sinele, lucrurile, natura nu sînt temporale, ci sînt în-sine.

Temporalitatea psihică se referă, potrivit lui Sartre, la situaţia în care eul înţelege durata şi se înţelege pe sine ca unitate a stărilor succesive. Astfel că reflexia e trecut, prezent şi viitor şi apare pe temeiul modului de a exista a pentru sinelui (temporalitate originară), şi ca atare, temporalitatea psihică e derivată.

Analizăm în continuare critic cîteva categorii care la Sartre sînt abordate în strînsă legătură cu temporalitatea: cantitatea, calitatea, spaţiul, posibilitatea.

Timpul lumii şi analiza sa ilustrează poziţia contradictorie a lui Sartre, deoarece pînă acum el nega temporalitatea obiectivă reală, dar folosind pentru timpul lumii termenul de "temporalitate obiectivă" el nu e materialist, ci tot subiectivist, întrucît timpul universal e considerat doar în funcţie de pentru-sine.

Altul (celălalt), libertatea şi tema morţii. Raporturile eului cu celălalt sînt în permanenţă conflictuale, după Sartre, iar ceilalţi sînt infernul. Considerăm că societatea capitalistă, bazată pe individualism şi raporturi conflictuale inter-individuale, i-a oferit temeiuri obiective lui Sartre pentru aceste idei, dar el extinde nepermis această situaţie concretă la condiţia umană în general. Deşi din conflictul acesta filozoful francez vrea să deducă şi lupta de clasă, nu se ridică pînă la explicarea ştiinţifică marxistă a contradicţiilor ca izvor al dezvoltării tuturor zonelor existenţei.

Excluzînd raportarea libertăţii individuale la determinism

şi la social, o absolutizează în sens indeterminist, iar responsabilitatea e concepută tot ca absolută şi angajarea - fără a fi explicată logic-obiectiv etc. - ca o consecinţă şi, uneori, o condiţie a acesteia. Prin ideea libertăţii în situaţie, filozoful francez înclină oarecum spre determinismul marxist, fără însă a ajunge la acest nivel. Dar, întrucît Sartre a analizat libertatea prin scop, proiect, alegere etc., în dialog cu acesta, filozofia marxistă o analizează mai concret în virtutea alegerii, scopului, libertăţii individuale - libertăţii sociale, a corelaţiei prezent, trecut şi viitor în problema libertăţii etc. Facem în acest sens cîteva precizări privind corelaţia dintre timp şi libertate.

Analizăm în lucrare cum, în polemica cu Heidegger, Sartre se delimitează de acesta în problema morţii, elaborînd o viziune mai puţin sumbră decît înaintaşul său, şi faptul că moartea e concepută ca ceva întîmplător, exterior, "absurd" şi ca punct final al vieţii. Considerăm că ideile lui Heidegger despre moarte, care sesizează într-un sens procesualitatea morţii şi dialectica ei cu viaţa, sînt mai profunde decît cele sartriene, care exclud această dialectică. Dar, cu toate notele pesimiste existente la Heidegger şi Sartre, aceştia au atras atenţia asupra necesităţii cunoaşterii de sine, inclusiv raportată la moarte.

Problematica temporalităţii individuale, inclusiv raportată la moarte şi la dialectica sa cu viaţa, deschide o arie largă de probleme ce trebuie abordate marxist, probleme care sînt încă neglijate, deşi ele sînt de o stringentă actualitate. Antropologia filozofică marxistă este chemată să dea explicaţii profund dialectice vieţii şi a morţii, explicaţii care să aibă finalităţi practice.

Concluzionînd cele spuse privind problema temporalităţii, reţinem că: 1) în lucrările de psihologie, temporalitatea e privită doar ca ajutor pentru explicarea fenomenelor psihologice, dar încă de acum se neagă dialectica naturii şi a temporalităţii naturii; 2) Sartre analizează dialectica temporalităţii la nivelul ontologic al pentru-sinelui (al conştiinţei individuale), dialectică ce este însă speculativă, dar sugerează necesitatea adîncirii problemei; 3) Sartre, abstracţie făcînd de social, se centrează asupra ontologiei individului privit temporal şi analizează libertatea, eşecul, moartea, conflictul etc. formulînd cerinţa

adîncirii cunoaşterii lor, cerinţă ce trebuie avută în vedere în eforturile de dezvoltare a filozofiei marxiste; 4) Concepînd omul izolat şi în conflict cu alt om, Sartre nu se ridică la abordarea timpului social istoric şi nici la corelaţia sa adîncă cu timpul individual; 5) Sartre analizează în deosebi funcţia erozivă a timpului ce duce spre moarte, dar evidenţiază, după opinia noastră, necesitatea cunoaşterii ample a devenirii individuale, cunoaştere ce trebuie avută în vedere de filozofia marxistă actuală; 6) Sartre se ocupă nu de timp în general spre a-l explica şi nici de timpul naturii (deşi vorbeşte subiectivist de el) ci de manifestarea concretă a timpului la nivelul conştiinţei individuale şi de timpul psihologic. El parcă invită la o adîncire a viziunii asupra problematicii umane şi a timpului uman.

Timpul individual şi timpul social. În ciuda unor aprecieri deosebite făcute la adresa marxismului, întîlnim la Sartre şi exagerări negativiste, afirmaţii potrivit cărora omul ar lipsi total din viziunea filozofică a marxismului, cu care, evident, nu putem fi de acord. În explicarea omului şi a timpului individual Sartre neglijează socialul, generalul şi nu concepe amplu dialectica individ-societate. În Critique de la raison dialectique filozoful francez - în sens heideggerian - începe analiza fenomenului social, a dialecticii istoriei, pornind de la individ şi nu înlătură subiectivismul şi individualismul său anterior.

Dialectica naturii - negată în întreaga sa activitate - nu mai e negată acum atît de tranşant dar totuşi această negare este prezentă şi în anii 1946 şi 1960. El critică materialismul dialectic - în ciuda evidenţelor şi a ştiinţei ce confirmă filozofia marxistă - şi acceptă doar materialismul istoric. Arătăm în lucrare inconsistenţa viziunii sartriene privind negarea materialismului dialectic şi a dialecticii naturii.

Dialectica istoriei şi temporalitatea. Pe baza ideii de "raritate", Sartre relevă contradicţia permanentă dintre indivizi în sensul dialecticii tragice, şi, neînsuşindu-şi întru-totul materialismul istoric, explică viaţa socială ca totalizare a indivizilor. În acest sens praxisul individual ar fi unicul fundament al temporalizării totalizatoare: individul intră în ansambluri (serii, grupe, clase) iar alienarea, în asemenea condiţii, e "pericolul permanent". Prin aceste idei filozoful francez explică oarecum mai realist contradicţiile societăţii capitaliste şi lup-

ta de clasă fără să se ridice însă pînă la înţelegerea temeiurilor sociale obiective, profunde, relaţiile de producţie capitaliste.

Colectivul e conceput de Sartre ca unitate a indivizilor, ca o pluralitate de singurătăţi cu interese comune, şi se consideră că izolarea şi singurătatea e un component istoric şi social al omului în general. Socialismul depăşeşte însă treptat alienarea şi realizează o cooperare colectivistă de tip nou, lucru neobservat de filozoful francez.

Sartre arată că pe baza pericolului comun colectivul se structurează în grup avînd obiective comune. El e dinamic, deşi prin jurămînt ("o negare a dialecticii în sînul dialecticii") se vrea conservarea unităţii, a inerţiei.

Sartre nu explică istoria în mod ştiinţific, ci ca o totalizare a multiplicităţilor practice individuale, iar eşecul concepţiei sartriene subliniat de mai mulţi exegeţi ai gîndirii sale (24, 33, 21, 20 etc.) ţine de individualismul şi subiectivismul său, dar, deşi are deschideri spre social, nu reuşeşte să depăşească existenţialismul, chiar dacă acceptă în principiu materialismul istoric.

În concluzie, apreciem că, faţă de lucrările de psihologie şi L'Etre et le Neant, în Critique de la raison dialectique Sartre face paşi înainte, deoarece temporalitatea e abordată mai concret, legată de devenirea individului şi istoriei, fiind înţeleasă ca temporalitate istorică. Dar el nu înlătură total subiectivismul în tratarea istoriei şi a timpului.

În paragraful Valoarea sincronicului şi a diacronicului în cunoaşterea problematicii umane (marxism, existenţialism, structuralism) după ce evidenţiem concret polemica dintre Sartre şi structuralişti formalişti, arătăm că atît existenţialismul sartrian cît şi structuralismul sînt unilaterale, deoarece primul se orientează spre subiect şi istoricitate în detrimentul obiectului şi al structurii, al doilea spre obiect şi structură în detrimentul subiectivităţii, libertăţii şi istoricităţii. Marxismul, depăşind atît limitele structuralismului formalist cît şi pe cele ale existenţialismului, evidenţiază în mod complex şi dialectic, în plan ontologic, gnoseologic şi metodologic, corelaţia dintre structură şi devenire, sincronic şi diacronic etc., fără nici o absolutizare. Dialogul dintre marxism şi structuralism, pe de o parte, dintre marxism şi existenţialism, pe de altă parte, a evi-

denţiat contribuţiile structuralismului atît pe linia abordării sistemice a obiectului de cunoscut şi a cunoaşterii unor aspecte ale umanului, cît şi ale existenţialismului, pe linia evidenţierii subiectivităţii individuale şi a istoriei, precum şi limitele şi unilateralizările acestora, contribuind la dezvoltarea filozofiei marxiste pe temeiul sugestiilor viabile prezente în aceste filozofii contemporane în cunoaşterea problematicii umane, inclusiv în domeniul valorii sincronicului şi a diacronicului.

Cu privire la Problema temporalităţii şi literatură arătăm influenţa filozofiei sartriene a temporalităţii în literatură, cît şi mişcarea specifică a literaturii sale de idei, care este o discuţie despre om şi condiţia sa, alienare, viaţă şi moarte, temporalitate etc. Temporalitatea şi istoria brăzdează întreaga meditaţie filozofică şi literară a lui Sartre, care, chiar dacă uneori a redat unilateral şi exagerat aspectele dramatice ale vieţii, s-a aplecat insistent asupra condiţiei istorice a omului, cauzate de o istorie zbuciumată.

În concluzie, subliniem faptul că gîndirea sartriană, cu toate unilateralizările şi umanismul său limitat, a ridicat la nivel filozofic problemele omului contemporan, a criticat alienarea în capitalism etc., fără a găsi soluţii reale acestor probleme, s-a apropiat continuu de filozofia marxistă pe care, totuşi, n-o asimilează în întregime, rămînînd, în esenţă, tot pe poziţii existenţialiste individualiste şi subiectiviste în explicarea individului şi societăţii. Este vorba însă de un existenţialism căruia dimensiunea socială i se impune în mai mare măsură, ceea ce evidenţiază evoluţia gîndirii sartriene în sensul unui anumit realism, de la L'Etre et le Neant la Critique de la raison dialectique.

Sartre a absolutizat alienarea omului în capitalism, n-a explicat profund omul şi istoria şi nici corelaţia temporalităţii individului şi a timpului istoric. El nu izbuteşte să întemeieze adevăratul umanism. Acest umanism este posibil doar pe temeiul concepţiei marxiste despre om şi istorie, despre timpul individual şi timpul social istoric. Credem însă că asimilarea în marxism a unor sugestii prezente explicit sau implicit în filozofia lui Sartre pe linia cunoaşterii problematicii complexe a omului, a subiectivităţii, a temporalităţii, precum şi a temporalităţii istorice va duce la dezvoltarea pe mai departe a acestei filozofii viabile a timpului nostru.

Capitolul IV, Problema timpului şi a istoriei în gîndirea lui Albert Camus. În gîndirea lui Camus găsim o preocupare constantă, implicită sau explicită, în direcţia acestor probleme, deşi el nu a elaborat o teorie sistematică nici asupra timpului, nici asupra istoriei.

Timpul individual. Problemele sensului vieţii, ale devenirii umane, timpul care trece, neconcordanţa dintre timpul fizic şi timpul trăit, aspiraţia spre fericire şi corelaţia timp-fericire-muncă, libertatea înţeleasă indeterminist, moartea etc. stau constant în atenţia lui Albert Camus, iar noi reţinem concret în lucrare cîteva notaţii camusiene pe marginea lor şi facem observaţii critice.

Omul, în accepţiunea ateistă a lui Camus, se realizează pe sine, propria sa viaţă fără intervenţia divinităţii. Deşi meditează continuu asupra sensului vieţii, a viitorului etc., spre deosebire de Heidegger şi Sartre, ce accentuaseră asupra viitorului, Camus se concentrează asupra prezentului, asupra conştiinţei absurdului, asupra vieţii maşinale, alienate, purtate de timp etc. Conturînd imaginea omului absurd, Mitul lui Sisif îi oferă acestuia doar prezentul şi suita de clipe prezente (Sisif). Printre alte idei la care ne oprim, în lucrare subliniem faptul că fericirea camusiană nu exclude durerea, suferinţa, moartea, nefericirea şi alienarea. Dar, pornind de la alienarea omului în capitalism, el nu găseşte soluţii pentru depăşirea alienării, ci, prin Sisif conceput individualist, vizează acceptarea alienării dar şi o luptă împotriva acesteia.

Omul, după Camus, îşi desfăşoară viaţa în timp şi este el însuşi timp, astfel că, devenind, înaintează spre viitor, spre moarte. Timpul uman e o curbă crescîndă şi descrescîndă, panta descrescîndă îl duce pe om spre moarte, iar timpul devine duşmanul omului, ceva care "tîrăşte" omul spre sfîrşit. Asemeni lui Heidegger şi Sartre, Camus vorbeşte de moarte şi conştiinţa morţii individuale şi chiar a celei sociale, în strînsă legătură cu viaţa, spre a trage concluzii necesare vieţii.

Meditaţia camusiană asupra timpului, sensului vieţii, morţii, alienării, revoltei etc. este prezentă şi în literatura sa, şi în acest sens ne oprim asupra cîtorva idei mai semnificative din romanele şi teatrul său.

Preocupat de explicarea filozofică a problematicii umane, Camus discută toate dimensiunile vieţii individuale prin devenire şi temporalitate, fie că e vorba de viaţă şi moarte, de ideal şi de sinucidere filozofică, fie de fericire şi desnădejde, de revoltă sau de revoluţie.

Timpul istoric. Încă din Caiete Camus face observaţii privind timpul social-istoric. Identificînd, în mod greşit, istoria cu fenomenele negative din vremea sa (violenţa, crima, războaiele, răul istoric etern, etc.), Camus refuză istoria şi progresul istoric, vorbeşte de non-sensul lumii şi astfel se postează pe punctul de vedere pesimist istoric. În L'Homme révolté supune nihilismul hitlerist unei critici exigente şi afirmă ideea revoltei împotriva revoluţiei.

Camus, deşi s-a referit adesea la marxism, nu i-a pătruns adevărata esenţă şi nici nu l-a înţeles corect, vulgarizîndu-l în sensul "determinismului economic". El neagă, asemeni tuturor existenţialiştilor, dialectica naturii.

Pornind de la oroarea sa faţă de violenţă, reducînd revoluţia la forma sa violentă, neînţelegînd esenţa concepţiei marxiste despre revoluţie şi rolul ei în istorie şi nici dialectica obiectivului şi subiectivului în revoluţie, nu înţelege rolul revoluţiei în istorie şi nici rolul revoluţiei socialiste. Reducînd socialismul la manifestările negative prezente în timpul culturii personalităţii, Camus nu observă că socialismul eliberează individul şi că libertatea socială şi individuală sînt într-o conexiune dialectică şi într-o adîncire şi perfecţionare continuă. Apreciem că L'Homme révolté eşuează de vreme ce, plecînd de la revoltă, ajunge la echilibrul instituţiilor crimei atît de mult criticate de gînditorul în discuţie. Revolta, deşi necesară în condiţiile capitalismului, chiar cea colectivă, nu poate rezolva marile probleme ale istoriei. Faptul că în anumite situaţii istorice concrete istoria constituie un cadru destructiv pentru om, nu trebuie să ne ducă - aşa cum a procedat Camus - la negarea istoriei şi a transformării revoluţionare a societăţii. Insistînd asupra prezentului istoric, Camus nu refuză speranţa şi viitorul, dar viitorul social e puţin conturat. El nu vede rolul revoluţiei socialiste în rezolvarea marilor probleme ale istoriei şi în edificarea viitorului socialist şi comunist al omenirii. Expunerea pe care o face ideilor lui Marx despre procesul istoric nu l-a dus

pe Camus la asimilarea acestor idei şi la înţelegerea corectă, profundă a sensului principal al epocii contemporane, încît, pornind de la fenomenele negative istorice din vremea sa, el vorbeşte, de cele mai multe ori, de lipsa de sens a istoriei.

Camus, prin dragostea sa faţă de om etc., este optimist, un optimism ce decurge din cunoaşterea reală a vieţii, dar oarecum exagerează umbrele acesteia. Exagerarea răului istoric, extinderea non-sensului lumii în care trăieşte la istorie în ansamblul său, negarea rolului revoluţiei şi-a revoluţiei socialiste în devenirea progresivă istorică etc. arată un punct de vedere pesimist istoric.

În concluzie, apreciem că Albert Camus nu elaborează o teorie a timpului individual nici a timpului social-istoric, dar face unele notaţii pe marginea acestor probleme şi, cu toate unilateralizările prezente aici, cu tot umanismul său limitat şi unilateral, cu toată exagerarea în special a funcţiei erozive a timpului individual şi social, prin dragostea faţă de om, prin ideea solidarităţii, prin critica absurdului, a alienării, a violenţei şi a fascismului etc., gîndirea camusiană şi-a manifestat forţa sa înaintată iar noi putem reţine invitaţia, directă sau indirectă, prezentă în eseistica şi literatura sa, de a medita asupra omului, asupra condiţiei sale temporale şi istorice.

Concluzii finale. Variantă a ideologiei burgheze, filozofia existenţialistă ateistă este o abordare idealistă şi subiectivistă a omului şi istoriei. Omul, confruntat cu libertatea, absurdul, temporalitatea, moartea, istoria, alienarea, e înţeles individualist, iar rolul societăţii este văzut doar negativ. Deşi existenţialiştii critică pe drept cuvînt alienarea în capitalism (violenţa, fascismul, strivirea individului), ei nu găsesc soluţii reale pentru aceste probleme, iar alienarea, în mod greşit, este considerată ca eternă.

Intenţiile umaniste ale existenţialiştilor nu s-au împlinit în totalitate deoarece ei redau unilateral omul şi au vizibile note antiumaniste şi pesimiste (eternizarea alienării, a conflictului inter-individual, etc.). Ei elaborează un umanism limitat, abstract, unilateral, ce exagerează fenomenele negative ale condiţiei umane, fiind ineficient din punct de vedere practic. Însuşi Sartre apreciază azi că marxismul este umanismul autentic

al epocii noastre, am spune însă că este vorba de un umanism integral ce elaborează o viziune multidimensională despre om și societate, un umanism teoretic și practic apt de a produce transformări esențiale în condiția umană. Filozofia marxistă este umanismul autentic ce îmbină dialectic individualul și socialul, subiectivul și obiectivul, dînd răspuns teoretic și practic marilor probleme cu care e confruntată omenirea și istoria (alienarea, războiul, etc.) în edificarea lumii noi și a omului nou.

Existențialismul, deși n-a rezolvat științific problematica ridicată, are meritul - cum a evidențiat critica marxistă (21, 22, 20, 7, 8 etc.) - de a fi ridicat probleme importante ale vieții umane și ale istoriei (sensul vieții și al morții, libertatea, subiectivitatea, alienarea, temporalitatea, etc.) și de a fi contribuit la conștientizarea lor.

Existențialiștii, pe temeiul negării dialecticii naturii și în esență și a timpului naturii independent de om, se ocupă de existența individului temporal și a istoriei, fără însă a încadra amplu timpul individual în timpul social și fără a elabora o imagine profundă asupra acestora. Ei sugerează necesitatea cunoașterii concrete a timpului și a devenirii umane, a cunoașterii vieții și din perspectiva aspectelor de întuneric (moarte, eșec, etc.), absolutizează aceste aspecte.

Istoria e explicată în mod neștiințific, exagerînd fenomenele negative ale vremii (violența, moartea, etc.) și văd în ea doar absurdul, conflictul și non-sensul, negînd progresul social.

Problematica umană este prezentă la clasicii filozofiei marxiste, la fel și problematica temporalității, fără a fi tratate pe larg. Marx, Engels, Lenin se ocupă de om și de timp, dar nu le-au tratat sub toate aspectele, ci au lăsat sugestii fundamentale pentru dezvoltarea lor viitoare. O anumită perioadă, aceste indicații nu au fost urmate de filozofii marxiști, dar în ultimul timp filozofia marxistă a făcut pași serioși pe linia dezvoltării sale creatoare în toate compartimentele, în explicarea universului, a societății, a omului și, în acest cadru, și a problemei temporalității. În acest sens evidențiem contribuțiile documentelor noastre de partid, ale Programului P.C.R. și ale secretarului general al P.C.R., tovarășul Nicolae Ceaușescu, în direcția dialecticii timpului istoric al României și al lumii, contribuțiile unor filozofi marxiști de la noi în direcția dezvoltării viziunii

despre om şi timp, despre timpul istoric sau despre aspectele general filozofice ale timpului.

Cunoaşterea problematicii umane şi a istoriei prin prisma temporalităţii şi a dialecticii sale (inclusiv raportată la moarte etc.) va duce la o filozofie marxistă mai concretă, în stare să răspundă tot mai profund cerinţelor omului de azi şi cerinţelor istoriei, cunoaştere ce-i va da noi dimensiuni existenţiale propriei sale vieţi conştiente şi active. Astfel că filozofia marxistă a temporalităţii, amplu elaborată, va fi în stare să devină tot mai mult un ferment al vieţii individuale şi sociale.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BIBLIOGRAFIE SELECTIVA

1. MARX, K., Manuscrise economico-filozofice din 1844, în Marx-Engels, Scrieri din tinerețe, București, Edit. Politică, 1968.
2. LENIN, V.I., Materialism și empiriocriticism, în Opere Complete, Vol.XVIII, București, Ed. Politică, 1963.
3. Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism, București, Ed. Politică,1975.
4. CEAUȘESCU, NICOLAE, Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România, prezentată la Congresul Educ. Politic. și al Culturii Socialiste, 2 iunie 1976, București, Editura Politică, 1976.
5. BALOTA, N., Lupta cu absurdul, București, Ed. Univers, 1971.
6. BERGSON, H., Oeuvres, Preses Universitaires de France, Paris, 1970.
7. BOBOC, Al., De la fenomenologie la existențialism, în Aspecte din filozofia contemporană, București, Edit. Academiei R.S.R., 1970, p. 83-104.
8. BOBOC, Al., Existență și limbaj în concepția lui Martin Heidegger, în Existență, cunoaștere, acțiune, București, Ed. Științifică, 1971, p. 111-130.
9. BOBOC, AL., Marxism-leninismul și confruntarea de idei în filozofia contemporană, București, Ed. Politică, 1973.
10. BOBOC, AL., Însemnări despre Heidegger, în FORUM, martie 1975, nr.3, p. 50-55.
11. BOCHENSKI, J.M., Contemporay European Philosophy, University of California Pres Berkeley and Los Angeles, 1966, p. 121-200.
12. BÎRSAN, GH., Timpul în știință și filozofie, București, Editura Științifică, 1973.
13. CAMUS, A., L'Homme révolté, Gallimard, 1951.

14. CAMUS, A., Mitul lui Sisif, Bucureşti, Edit.pt.Lit.Univ.,1969.
15. CAMUS, A., Caiete, Bucureşti, Edit. Univers, 1971.
16. CAMUS, A., Eseuri, Bucureşti, Editura Univers, 1976.
17. CORVEZ, M., La philosophie de Heidegger, Paris, P.U.F., 1961.
18. FLORIAN, R., Reflexii asupra filozofiei marxiste, Bucureşti, Edit. Politică, 1974.
19. FOULQUIE, P., L'Existentialisme, Paris, P.U.F., 1966.
20. GAIDENKO, P.P., Problema vremeni v ontologii M. Heideggera, în Filosofija Marxisma i Existentialism, I.M.U., 1971.
21. GHIŞE, D., Existenţialismul francez şi problemele eticii, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1967.
22. GULIAN, C.I., Antropologie filozofică, Bucureşti, Ed. Politică, 1972.
23. GULIAN, C.I., Problematica omului şi existenţialismul contemporan, Bucureşti, 1973.
24. GULIAN, C.I., Marxism şi structuralism, Bucureşti, E.P., 1976.
25. GURVITCH, G., Les tendances actuelles de la philosophie allemande, Paris, 1930.
26. HEIDEGGER, M., Sein und Zeit, Erste Halffe, 3 Aufl. M., Niemeyer, Halle, 1931.
27. HEIDEGGER, M., Lettre sur l'humanisme, Aubier, E.M. Paris, 1966.
28. HEIDEGGER, M., La fin de la philosophie et la tache de la pensée, în Kierkegaard vivant, Gallimard, 1966.
29. HORODINCA, G., Jean-Paul Sartre, Bucureşti, E.P.L., 1964.
30. HUSSERL, E., Leçons pour une phenomenologie de la concience intime du temps, P.U.F., Paris, 1964.
31. x x x Kierkegaard vivant, Gallimard, 1964.
32. KISELI, M.A., Filosofija evoluţia Sartra, în Filosofija marxisma i existenţialism, I.M.U., 1971, p.136-163.
33. KUZNEŢOV, B.N., Jan-Poli-Sartr i existentialism, I.M.U.,1969.
34. LEVI-STRAUSS, C., Gîndirea sălbatică, Bucureşti, Ed. Şt.,1970.
35. MARE, C., Determinismul şi fizica modernă, Ed. Politică, Bucureşti, 1966.
36. MARE, C., Cauzalitate şi durată, în Existenţă, cunoaştere, valoare, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1970.

37. MOUNIER, E., Introduction aux existentialismes, Gallimard, 1966.
38. NICOLAE, V., Tendinţe actuale în estetica fenomenologică, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1974.
39. x x x O polemică răsunătoare, în Secolul XX, nr.5,1967.
40. PIVCEVIC, E., Husserl and phenomenology, London, 1970.
41. POGGELER, O., La pensée de Heidegger, Paris, 1967.
42. RESWEBER, J.P., La pensée de Martin Heidegger, 1971.
43. SARTRE, J.P., L'Imagination, Paris, 1936.
44. SARTRE, J.P., L'Imaginaire, Gallimard, 1966.
45. SARTRE, J.P., L'Etre et le Neant, Gallimard, Paris, 1948.
46. SARTRE, J.P., Critique de la raison dialectique, Vol.I, E. Gallimard, 1967.
47. SARTRE, J.P., L'Existentialisme est un humanisme, Paris, 1965.
48. x x x Sovremenîi existentialism, Moskva, 1966.
49. STERE, E., Doctrine şi curente în filozofia franceză contemporană, Iaşi, E. Junimea, 1975.
50. x x x Viitorul comun al oamenilor, Bucureşti, Edit. Politică, 1976.
51. WAHL, J., Tableau de la philosophie française, Paris, Gallimard, 1965.
52. WAHL, J., Études Kierkegaardiennes, Fernand Aubier, Editions Montaigne, Paris, (1938).
53. KRASNASSESKI, V., Ştiinţă, tehnică, umanism, Bucureşti, Editura Politică, 1975.

141.319.8 (048) = 53

BIBL...

2/1978 20x15 Lei

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

LO3601 DEP. LEGAL 1977

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY